

Gáspár Csaba László

A személy megismeréséről

Kísérlet a hit–szeretet–remény filozófiai rekonstrukciójára

Bár a hit–szeretet–remény klasszikus tárgyalási helye a teológia, mert teológiai toposzként ismertek (mint ún. „természetfölötti” avagy „teológiai” erények, amelyek ember és Isten viszonyában jelentkeznek), mégis a következőkben ezek filozófiai rekonstrukciójára teszünk kísérletet. A hit–szeretet–remény hármasságát úgy értelmezzük, mint a „személy” valóságával szembeni „tárgyilagos” viszony dimenzióit, illetve a „személy”-nek nevezett entitás megismerését eredményező kommunikatív-kölcsönös létközösség szellemi összetevőit.

A „személy” fogalma és megtapasztalásának forrása

Az összes létező közül egyedül az embert mondjuk „személy”-nek. Bár az ember személy volta kortársaink számára magától értődő, a kultúra történetében sem maga a fogalom, sem annak gondolati tartalma nem mutatható ki folyamatosan. A latin „persona” szó kezdetben a színész által viselt maszkot jelentette, amely a szereplő jellegzetes vonásait domborította ki, majd szerepet jelölt, bizonyos tulajdonságok individuális együttesét jelentette. – Amit a „személy” kifejezésen manapság értünk, az teljes mértékben a zsidó-keresztény tradíció gyümölcse.

A görög–római kultúra kimagasló alakjai nem a személyiségükkel emelkednek ki, hanem azzal, hogy a klasszikus emberkép valamely jellegzetes vonását valósítják meg magas fokon. A kortársak szemében nem személyiségek, hanem bizonyos erény gyakorlásának és megvalósításának mintái, akik az ember általános lényegének egy-egy vonását ragyogtatják fel. Nem egyéniségük a döntő, hanem tettük, amelyet a közösség példaértékűnek tekint, ezért mintaként állít önmaga és a következő nemzedékek elé. Az egyén „személyisége” szinte beleolvad a műbe, a példaszerű cselekvésbe, amely, bár maga hajtja végre, nem az ő autonóm cselekvése, mert modern értelemben nem ő a szerzője; hiányzik ugyanis e szerzőség emberi alanya – a „személy”. A hős többnyire isteni parancsot teljesít vagy a végzet rendelését hajtja végre hol tudatosan, hol nem tudatosan.

Az antikvitás és a modernitás individuumfelfogása közötti különbséget így fogalmazhatjuk meg a legvilágosabban: míg az antik hős valami általánosan emberit valósít meg mintaszerűen – s hogy mi számít „általánosan emberi”-nek, az végső soron isteni rendelkezéseken nyugszik –, addig az újkori ember akkor érzi magát személynek, ha önmagát valósítja meg mint „én”-t, mégpedig nem csupán tudatosan, hanem a felfokozott reflexivitás által hevített büszke öntudattal, kizárólagos jogot formálva annak meghatározására, hogy ki valójában e megvalósítandó „én”. Az antikvitás embere valamely általános mintához igazodik és e minta konkrét megvalósításában tűnik ki; a modern személyiség törekvése viszont nem idegen minta elsajátítása, hanem önmagának mint egyedi, szuverén létvalóságának a kimunkálása és felmutatása. Az antikvitás kiemelkedő alakjai egy-egy erényt formálnak egyedivé, voltaképpen az erény – amely önmagában mindig valami általános – individuális megismerésítői, ezért nem csupán csodálhatók, hanem egyúttal követhetők is,

mert kulturális mintát adnak, ami általánosan érvényes. Az általános érvényesség éppen abból fakad, hogy erényt, tehát egy eleve általános tartalmat valósítanak meg; amelyet egyéni felmutatásuk révén erősítenek meg. Ilyenformán tettüket és műüket az erény legitimálja, ők maguk pedig az erény érvényességét erősítik. Az újkori személyiség ezzel szemben nem valami általánosan érvényes erényt testesít meg, hanem kizárólag önmagát formálja egyedivé, s ekként csodálható ugyan, de nem követhető, elvégre nem nyújthat általános mintát, ha egyszer lényege éppen abban rejlik, hogy minden effélettől eltér, egyediségének mértéke pedig éppen az eltérés foka és – jobb esetekben – minősége. A kiemelkedő modern személyiségek nem követésre szólítanak fel, hanem az esetleges mintára és példaképre áhítozókat visszautalják önmagukra, mondván: „légy önmagad, csak így vagy értékes.”

Honnan ered az individuumnak e felszólításban (fel)tételezett önértéke? S vajon mi váltotta ki ezt az változást az ember önértelmezésében? Egyáltalán: „immanens” fejlődésről van-e szó, vagy olyan minőség ugrásszerű megjelenéséről, amely meghaladja az előzetes adottságokban rejlő lehetőségek tartományát, vagyis „teremtés”? – A „személy” újkori tapasztalatának kiváltója mindenestre egy olyan esemény, amely egy bizonyos közösség tudatában úgy él, mint „kinyilatkoztatás”.

Mivel a továbbiak megértéséhez e két fogalom tartalmának ismerete szükséges, röviden tisztázzuk, mit értünk a jelen összefüggésben „teremtés”-en és mit „kinyilatkoztatás”-on.

„Az olyan radikálisan új világértelmezést, amely nem a filozófiai gondolkodás követhető vagyis diszkurzív útján végighaladva, mintegy az út céljaként jelenik meg, az európai tradíció kinyilatkoztatásnak hívja.” (1) A „teremtés” és „kinyilatkoztatás” teológiai fogalmai azt jelzik, ami eredendően meghaladja az ember létét, de attól nem maradandóan idegen. A kinyilatkoztatott tartalom sajátossága, hogy azt az ember nem képes a saját feltáró erejével, egyedül az értelemmel felfedezni, ám képes a saját asszimiláló erőivel – az értelemmel és akaratral közösen – elfogadni és befogadni (potentia obeodientialis), ha egyszer feltárult számára (történetiség). Sőt, nem csupán képes erre, hanem ezt meg is kell tennie, hogy betöltse „természet”-ének „természetfölötti” telosát (desiderium naturale). A kinyilatkoztatott tartalom tehát nem tartozéka a természetnek, de mégsem afféle elhagyható ékítménye. – Antropológiai értelemben a „kinyilatkoztatás” az ember létének alapvető befogadó karakterét domborítja ki, de nem a passzivitás hangsúlyozásával, hanem a befogadás aktivitásának kiemelésével. Hagyományos bölcséleti fogalommal az ember lényegi „kontingenciájáról”, a modern filozófia nyelvén egzisztenciájának „történetiségéről”, nemesebb, emelkedettebb megfogalmazásban eredendő megajándékozottságáról van szó. „Mid van, amit nem kaptál?” – kérdezi az Apostol (1Kor 4,7).

Az imént említett közösség, amelynek tudatában és hagyományában „kinyilatkoztatás”-ként él az az esemény, amely kiváltja a „személy” újkori megtapasztalásának termékeny és sokrétű folyamatát, a kereszténység. A „személy” fogalma a keresztény hittapasztalat fogalmi kifejtésénél jelenik meg egyrészt a „két természet”-et (istenit és emberit) egyetlen individuumban birtokló egyedi valóság (Krisztus), másrészt az egy és ugyanazon (istenti) „lényeket” osztatlanul birtokló valóságok (a szentháromsági „személyek”) megjelenésére. – Mivel mindehhez nem az ember szervesen működő önreflexiója adta az alapot és okot, hanem egy radikálisan új istentapasztalat, ezért az új antropológiai minőség valójában teológiai fejlemény.

A keresztény hittapasztalat szerint Isten egészen rendkívüli módon megszólítja az embert. A megszólítás – az ószövetségi előzményekhez igazodóan – nem verbális, hanem esemény, mégpedig konkrét esemény: a Názáreti Jézus élete/tanítása–halála–feltámadása mint „megváltás”. A megváltás megszólítás-karaktere a „megtérés”-re való felszólításban domborodik ki. A felszólítás ténye arra világít rá, hogy Isten az ember közreműködésével kívánja megváltani, azaz magához emelni őt. Ehhez azonban az embernek olyan mértékben kell birtokolni a szabad önrendelkezés jogát, ami szétfeszíti az antik antropológia fogalmi, de még inkább tapasztalati kereteit, amelyben az ember végső soron mindig csak

az istenek akarátának végrehajtója, szándékának megvalósítója volt. A jézusi igehirdetés radikalitása a radixot érinti az emberben, létének gyökeréig hatol, és a szellemtörténetben először teszi láthatóvá. Ez pedig egy új teremtéssel ér fel.

Nyilvánvaló, hogy Jézus Istenének felszólítása nem a „régí” emberhez szól, hanem egy egészen „új” emberhez, akit éppen ez a felszólítás kelt életre. És ez a „személy”. A „személy”-t a megszólítás „teremti meg”. A „teremtés” mint egy szabad cselekvő létközlő aktusa ebben az összefüggésben egyrészt azt jelenti, hogy valódi megszólítás, amely az ember egész lényét érinti, új dimenzióba emeli a megszólított teljes létezését, másrészt maga a megszólítás nem kényszeríthető ki, tehát egy, a megszólított rendelkezése alól kivont szabad Másik saját kezdeményezésű cselekedete. Az individuum e megszólítás révén születik személyllyé. A megszólított és a nem-megszólított ember mint individuum ugyanaz, de nem ugyanaz a „személy”. A dialógusfilozófia bárki által tapasztalatilag igazolható állítása szerint a személy a megszólítás akciója nyomán, az arra adott reakcióban, a válaszban születik.

Mindez – a felszólítás a megtérésre és a megváltás mint megszólítás (hiszen a megváltás voltaképpen nem más, mint Isten új, maga kezdeményezte odafordulása az emberhez, aki a „bűn”-ben elfordult tőle) – egy eleddig legalábbis nem észlelt emberi valóságot tételez fel. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a megtérésre hívó felszólítás megteremti a belső centrummal rendelkező, önmagát e megszólítás révén Isten előtt – coram deo – tapasztaló szabad és döntésképes individuumot, a „személy”-t. A személy egyetlenségének, egyszersmind lényegének alapja éppen a coram deo: Isten előtt senki és semmi nem helyettesíthet engem; ott én vagyok – és ott, azaz Istennel szemben, Isten szemében, az abszolút „Te” jelenlétében vagyok igazán „én”. (2) E belső centrumában az ember szabadon és felelősen áll Isten „színe” előtt – olyan szabadsággal és felelősséggel, amely hasonlíthatatlanul mélyebb és intenzívebb, mint az ember felelőssége és szabadsága minden egyéb valósággal (teremtmennyel) szemben. Éppen ez a felfokozott intenzitás, az „én” – az isteni és emberi „én” jelenlétének az intenzitása – jellemzi a „személy” valóságát. Az ember csak Istennel szemben „személy”, mert Isten az eredendő személyesség. Az embert az isteni megváltó-megszólítás ébreszti „személy”-voltának valóságára és tudatára. Így bizonyul Isten szava ismét teremtnőnek. – És ismét transzcendens értelemben és történeti dimenzióban. Mindkét mozzanatnak döntő jelentősége van a nyugati szellem alakulásának folyamatában. Lássuk előbb a történetiséget.

Azt a valóságot jellemzi történetiség, amely egyrészt kontingens, vagyis létét nem eleve és önmagától birtokolja, másrészt létevel nincs eleve adva lényegének konkrét mibenléte, hanem azt létezése során önmaga valósítja meg, mégpedig szabadon, minél fogva el is térhet attól a lényegtől, amelyet létrehívásakor létezésének alapja-adományozója számára elgondolt, bár szabadságának „értelmét” (telosát) nem az ilyen eltérésben tölti be, hanem lényegének szuverén átvételében, elsajátításában. A történetiség a kontingens lényeg ön-alakításának szabadságát fejezi ki az idő mint dinamikus alakulás dimenziójában. Történetiség és szabadság azonos. Csak szabad létező alkothat történelmet, és olyan mértékben, amilyen mértékben szabad. Az emberi történelemben tehát az emberi szabadság működik mindazon korlátok, akadályok és nehézségek közepette, amelyek a kontingens létezőt kontingenciájából fakadóan jellemzik. – Nos, a történetiség a „személy” esetében úgy nyilvánul meg, hogy az újszövetségi kinyilatkoztatásban megszólított-megteremtett emberi személyesség saját történelmi-alakulási pályára áll. Ez lényegében a maga immanensnek tekintett saját erőit aktivizáló kultúra mint emberi mű folyamata, amelyben az emberi „személy” önmaga alakítja sorsát, így nyilvánítva ki a történelemben, illetve történelemként a szabadságát. Ilyenformán idővel olyan szívós állandó tapasztalati elemmé válik az európai kultúrában, hogy az emberi „személy” öntapasztalata ma már eredendő forrásának ismerete nélkül, kifejezett istentagadás esetén is érvényes: immár önértelmezésünk magától értődő eleme. A kortárs ember alkalmasint ateista létére is „személy”-nek tapasztalja magát. Sőt, a kinyilatkoztatás nyomán támadt emberi öntudat annyira megerősödött, hogy

az eredeti Megszólítóban ma már nem partnert, hanem ellenfelet lát: a modern „személy”-értelmezés nem egyszer éppen Isten ellenében, többnyire Isten nélkül, őt mintegy elfe(le)dve állítja az emberi személy egyedülálló méltóságát és ontológiai értékét. – Ez a jelenség, vagyis a történelmiség mint szabadság az isteni „teremtés” transzcendenciájával magyarázható a következő értelemben:

Isten az embert „szabadon engedi”, azaz átadja önmagának, abban az értelemben, hogy mintegy a kezébe adja kontingens létét. Ez abban nyilvánul meg, hogy az ember tud kontingenciájáról és létéről, és ebben a tudásban – viszonyulva hozzá – az elfogadás vagy elutasítás módusában birtokolja. Ez ugyan nem szünteti meg a kontingenciát – hiszen nem érinti annak empirikus alapjait –, mindazonáltal egy másik törvénykezés, a szabadság közege emeli. Az ember szabadon értékeli, állást foglal vele szemben, és ebben az állásban mint ontológiai helyzetben létezik. A filozófiában ezt hívják egzisztenciának: az ember nem úgy él, mint az állatok, és nem úgy van, mint a tárgyak, hanem egzisztál, azaz létehez szabadon viszonyul: elveti vagy elfogadja, örül neki vagy unja és menekül előle, sőt el is vetheti. Éppen e viszony révén tapasztalja magát tőle függetlennek abban az értelemben, hogy egyáltalán viszonyulhat hozzá. Az ember esetében e viszony aktív meghatározója, az egzisztencia alanya, a szabadság ágense a „személy”. A „személy” mint „szellem” a létezők egész tartományával szemben alakít ki viszonyt, amit az tesz lehetővé, hogy Istennel való közvetlen viszonya révén rendeltetése meghaladja a létezőket, noha nem független tőlük. Az ember olyan mértékben észleli magát személynek, amilyen mértékben a transzcendens Isten előtt tapasztalja magát, mert egyedül Isten abszolút transzcendenciája alapozza meg az embernek mint „személy”-nek a viszonyulásaiban megjelenő szabadságát és autonómiáját, egyszóval transzcendenciáját.

A „személy” transzcendenciája különböző módokon jelenik meg: a politikai-közösségi dimenzióban mint önmegalapozó jogalanyiséggel rendelkező individuum, a megismerésben mint a létező valóság egészével szemben a megismerés viszonyában álló szellem. Mindezek a megjelenési módok a személy „ruhái”, különböző öltözetek, amelyek azonban tüstént kirakati maskarává válnak, mihelyt elsorvad mögülük a „személy” ama transzcendens valósága, amelyet Isten közvetlen megszólítása tart életben és amely ezért kizárólag Isten közvetlen teremtésétől nyeri azt az önmagát, amelyet azután az immanenciában individuumként vagy megismerő szellemként valósít meg. Az isteni megszólítás erejében valóságos „személy” nélkül az individuum és jogai erőtleneek, illetve végső soron megalapozhatatlanok, az immanenciába záródó szellem pedig előbb szikár intellektussá merevedik, majd instrumentalizálódik, olyan ideologikus eszközzé válva, amely a személy-voltát vesztített egyes vagy tömeg-individuum hatalmi, fennmaradási, önérvényesítési igényeit van hivatva szolgálni. Látszólag minden működik... Az eredetről levált eredők kiszámított és vezérelt pályán haladnak...

Bizonyos: a „személy” transzcendenciája nem örök metafizikai törvényekkel lecövekel statikus állapotba az embernek, hanem megalapozott feladata.

A transzcendens teremtés döntő mozzanata az általa közölt lét ön-léte, ön-értéke, ön-valósága, vagyis az, hogy a teremtetett létező van és képes lenni a Teremtő állandó és látványos beavatkozása nélkül is. A teremtés lényege, hogy a Teremtő nem önmagát, hanem a teremtményt mutatja fel, ereje pedig éppen abban mutatkozik meg, hogy a megteremtett valóságnak olyan realitást kölcsönöz, hogy az valóban önállónak mutatkozik – s csak egy különleges létérzékelés (a teológiai hit), illetve érzékeny megfigyelés és az átlagostól eltérő beállítódás (a filozófiai reflexió) fedezi fel benne és mögötte a Teremtő mozdulatát. Következésképpen az újkori (ateista) ember Istennek az újszövetségi megváltás-eseményben megszólításként végbement transzcendens teremtő aktusa létrejéből táplálkozva az, aki: autonóm, lázadó „személy”. – Nagyobb távlatban szemlélve az Ószövetségben felhangzó „én vagyok...” (Ex 3,14) kijelentésének újszövetségi „én vagyok...” (Jn 6,20) visszhangján keresztül a modern ember individuális öntudatát kifeje-

ző, úton-útfélen hallható én-kijelentéseiig több évezredes időtartamú út vezet, de út, vagyis az egyes állomások egy és ugyanazon irányba mutatnak, és a mai kijelentéshez vezető út a bibliai kinyilatkoztatásban kezdődik, mégpedig a kezdet radikális és teljes értelmében. A kezdet immanens folyamatot elindító transzcendens esemény, amely az immanens, azaz autonómiával, belső valóságtérrel rendelkező folyamathoz való kapcsolódása ellenére megőrzi transzcendenciáját, minthogy alapvető kapcsolatban van az általa kiváltott folyamattal: megalkotója, nem pedig alkotóeleme.

Isten az embert „szabadon engedi”, azaz átadja önmagának, abban az értelemben, hogy mintegy a kezébe adja kontingens létét. Ez abban nyilvánul meg, hogy az ember tud kontingenciájáról és létéről, és ebben a tudásban – viszonyulva hozzá – az elfogadás vagy elutasítás módusában birtokolja. Ez ugyan nem szünteti meg a kontingenciát – hiszen nem érinti annak empirikus alapjait –, mindazonáltal egy másik törvénykezés, a szabadság közegebe emeli. Az ember szabadon értékeli, állást foglal vele szemben, és ebben az állásban mint ontológiai helyzetben létezik. A filozófiában ezt hívják egzisztenciának: az ember nem úgy él, mint az állatok, és nem úgy van, mint a tárgyak, hanem egzisztál, azaz létehez szabadon viszonyul: elveti vagy elfogadja, örül neki vagy unja és menekül előle, sőt el is vetheti.

A folyamat újkori, döntő szakaszának indulópontja tehát az az antropológiai fordulat, amely a Krisztus-esemény nyomán a vallási tapasztalatban végbemegy. (3) Ennek két, egymást kölcsönösen feltételező és erősítő összetevője van: az emberi „személy” ontológiai értékének feltár(ul)ása, és az isteni transzcendencia legteljesebb megtapasztalása. Hogyan lehetséges ez? Ennek tisztázása tovább ármalyja a „személy” lényegét.

Elsőre úgy vélhetnénk, hogy az antropológiai közelség éppenséggel csorbitja Isten transzcendenciáját. Ez a vélekedés tagadhatatlanul logikus, mert a gondolkodás rendjében kétségtelenül ellentétben áll az ember immanenciája és Isten transzcendenciája. A Biblia Istene azonban csak olyasmint enged magáról gondolni, amit előzőleg felmutatott az emberi tapasztalatban. Következésképpen transzcendenciáját is tapasztalatilag nyilvánítja ki, mégpedig azáltal, hogy – megelőzve a gondolkodást, mintegy elébe vágva, és utat (szakadékos, úgyszólván járhatatlan utat) mutatva számára – közel lép az emberhez: belép történelmébe, szívébe írja törvényeit (5Móz 30,11–14). A próféták „belső” istentapasztalata a legkevésbé sem fosztja meg Istent transzcendenciájától, nem is antropomorfizálja, hanem éppen

kiemeli abszolút hatalmát és deitását. A zsidó–keresztény Biblia nem görög filozófia, mert nem ismeri a gondolt, hanem csak a tapasztalt transzcendenciát. A racionális fogalmi konzisztencia által szavatolt világosságot és tisztánlátást előtérbe helyező filozófia kritizálhatja a bibliai transzcendencia-tapasztalat ellentmondásosságából fakadó homályosságát, de nem tagadhatja a hívő egzisztenciában megnyilvánuló valóságos hatékonyságát, egzisztenciatermő erejét; éppen ezért bírálja sem lehet (legfőljebb dialógus-partnere). Vallástörténetileg ez a transzcendencia azáltal válik egyre érzékelhetőbbé az ember számára, hogy Isten mind kevésbé lokalizálható: nem helyezhető el sem térben, sem időben, azaz nem kötődik kizárólagosan sem valamely szakrális térhez, kultushelyhez (templomhoz), sem kizárólagos időhöz és cselekményhez (liturgia) – még ha az ember létalkatához igazodva vannak is kitüntetett szent helyek és idők. Isten mindenütt és mindig ott van, ahol az ember éppen él, vagyis az ember valóságos egzisztenciájában van jelen a legvalóságosabban. Persze: mivel az ember számára éppen önmaga, saját eg-

zisztenciája a legrejtettebb, ezért a személyes létének legbensőjében jelenvaló Isten egy-szersmind a legrejtekezőbb is. – Így válik az isteni transzcendencia éppen az emberi személyben megtapasztalhatóvá, és éppen Isten transzcendenciájának az újszövetségi megtapasztalása alapozza meg az emberi „személy” ontológiai értékét, amely abban áll, hogy az abszolút transzcendens Isten megjelenési helye, amelyet mintegy lefoglal magának, azaz megszentel. Ezáltal az emberi személy a „legszentebb hely” és a személyes egzisztencia megvalósulása a „legszentebb idő”. Mi lenne megfelelőbb Isten transzcendenciájának megtapasztalására, mint az ember személyes legbensője, az a hely, amely gondolkodásának is otthona és fészke, és mint ilyen, eredendően megelőzi a gondolkodást, bár meg nem köti!?

Nyilvánvaló tehát, hogy ez a fordulat és a nyomán támadó transzcendencia-tapasztalat alapozza meg az emberi „személy” ontológiai értékét. Ettől fogva maga az egzisztencia, illetve annak konkrét, biográfiai megvalósulása az istentalálkozás helye, mert ez az egzisztencia-megvalósulás a „személy”, akinek az ítéletkor táblára írva nyakába akasztják történetét (Pilinszky: Trónfosztás). A keresztény ember nem etnikumának közösségében érintkezik Istennel (mint a választott nép, a zsidóság), és elsősorban nem a „külső” vagy „belső” természetben (mint az ún. természeti, illetve a kultúrvallások), hanem közvetlenül. Az istentalálkozás kitüntetett helye immár nem valami „természet” mint az emberi önrendelkezéssel szemben álló, objektív, független önléttel bíró entitás (4) – például a kozmosz a benne megtapasztalható renddel és szépséggel, vagy a biológiai „természet” tagoltsága, felépítettsége, ereje –, hanem a „személy” közvetlensége: egyrészt önmaga „személy”-es sorsában, másrészt mások „személy”-ében, az embertársban, akinek egyszerűsége és egyedülvalósága Istennek, az abszolút Személynek az egyszerűségét és egyedülvalóságát tükrözi.

Bár a személy megtapasztalása isten-tapasztalat, de nem minden vallási tapasztalat váltja ki. Ehhez ugyanis a vallási tapasztalatnak különleges módon koncentrálnia kell, amelynek eredményeképpen a diffúz vallási tapasztalat teológiai értelemben „racionalizálódik”. Az emberi „személy” mint koncentrált individuum nem léphet elő valóságosan mindaddig, amíg a vallási tapasztalatban adott „szent” diffúz erőnek mutatkozik, olyan kapacitásnak, hatóképességnek, amely bár a tér és idő bizonyos pontjain intenzívebben jelenik meg az epifániában, mégis lényegében magával a természettel, annak belső erejével, termékenységgel, létkapacitásával azonos. A diffúz numinózum tapasztalata diffúz állapotban tartja a személyességet. A „személy” valóságának „emergenciája” párhuzamosan halad a teremtés demitologizálásával, a szentség „racionalizálásával”, illetve a „szent” önkorlátozásával, amely az ószövetségi kinyilatkoztatással veszi kezdetét (a teremtéstörténetben) és az újszövetséggel éri el csúcspontját. A „személy” teljes antropológiai valósága akkor emelkedik ki e pre-perszonális állapotból, amikor a vallási tapasztalatban „személy”-ként jelenik meg a „szent” – mert ekkor közli, illetve „nyilatkoztatja ki” önmagát az a Másik, akiben – „őáltala, ővele és őbenne” – az emberi személy végre megpillanthatja magát.

A Krisztus-eseményben jelent meg az abszolút isteni Személy olyan valóságként, akinek megjelenése annak a dialógusrendszernek a kereteit is meghaladta, amely éppen az efféle jelenségek mint epifániák addig begyakorolt észlelési mintáit és a rájuk adott reakciókat foglalta magában. Az új epifánia szétfeszítette a vallási kereteket – és nem csak a pogány vallásokét, hanem az ószövetségi várakozásokat is meghaladta. Istennel eddig is volt dolga az embernek, tudta is, mi a teendője, és általában igyekezett is megfelelni annak. Erre szolgált a vallás és a vallási praxis megannyi kultikus eleme, az áldozatok, imák változatos tárháza. Ezúttal azonban mindez elégtelen volt. Az újszövetségi kinyilatkoztatás eladdig nem tapasztalt aktivitást, mert alapvető döntést követelt az embertől. Erre a (ki)hívrásra jelenik meg a „személy”.

Összefoglalva: a „személy” a megtérésre hívó közvetlen felszólítás közvetlen címzettje.

„A személyes lét tehát a szubjektumnak mint szubjektumnak szellemi önbirtoklása a szubjektum tudatos és szabad, a valóság egészére és annak végtelen alapjára, Istenre való vonatkoztatottsága által.” (5)

A „személy” valóságát észlelő képességek

A „személy” megtapasztalásának forrására a vallástörténetben bukkantunk. Az iménti gondolatmenet kiegyensúlyozott összefoglalása ez lehet: a „személy” a szellem történelmi útja során a vallási tapasztalat közegeiben válik első ízben adottsággá: olyan kitüntetett ontológiai (üdv történeti) státusszal rendelkező öntörvényű kontingens valósággá, amelynek autonómiáját az Istennel való közvetlen kapcsolata alapozza meg, ám sorsát e közegekből fokozatosan kilépve, egyre inkább Istennel szembeni kontroverz autonómiájának kivívásaként futja be. – Most azonban nem a személy megtapasztalásának sorsát fogjuk nyomon követni, hanem azt a kérdést akarjuk megválaszolni, hogy miként, milyen eszközökkel lehet a személyt mint személyt egyáltalán megismerni. Annyi bizonyos, hogy a „személy” születési helye egyben megismerésének eszközrendszerét is meghatározza. Mivel vallási környezetben jelent meg, így kézenfekvő a feltételezés, hogy hozzáféréseinek eszközei is a vallás tárházából származnak. Ám mindennél fontosabb a fogantatás: ha az emberi személy a „hiteles okmányok” (Biblia) szerint Isten „képére és hasonlatosságára” teremtetett meg, akkor, mindaddig, amíg visszariadunk attól az állítástól, hogy az ember teremtése „nem sikerült” – bár a borúlátó hajlamúak számára bőséges történelmi tapasztalat kínálkozik ennek feltételezésére –, leszögezhetjük: az ember lényegileg Isten képmása, következésképpen Isten megismeréséhez hasonló módon kell és lehet megismerni. Ha pedig Isten megismerése a teológia szerint a hit, szeretet és remény által történik, akkor ugyanezek a megismerő képességek szolgálnak az emberi „személy” valóságának megismerésére is. Ennek következtében – az istentapasztalat és embertapasztalat összefüggésének alapján (1Ján 4,20) – aki képes a felsorolt szellemi aktivitás kifejtésére embertársának megismerésében, nem áll távol Isten megismerésétől, még ha verbálisan nem is képes ezt kifejezni, sőt, esetleg (szkeptikusként vagy ateistaként) kifejezetten tagadja.

Első – negatív – megközelítésben: a hit tárgya nem csak Isten, hanem a másik ember is mint „személy”; a hit nem fogyatékos ismeret, hanem perszonális kapcsolódás egy másik „személy”-hez; a szeretet nem érzelem, hanem a másik „személy” megismerő befogadásának a feltétele, illetve perszonalitásának eredendő észlelése; végül a remény nem üres vágyakozás és tartalmatlan ábrándozás, hanem az elvileg soha teljesen meg nem ismerhető „személy”-lyel szembeni viszony fenntartására irányuló törekvés.

Hit

Létszerű kapcsolat, létközösség olyan valósággal, amelyet – negatív – nem határoz meg eleve és más létező által rögzített lényeg, ezért – pozitív – szabad. Az ilyen létezőt nevezzük „személy”-nek. Szabadsága mértékének, illetve minőségének-mélységének megfelelően létének tartalmi gazdagsága kimeríthetetlen. Mivel az ilyen létező létezésének egyik állapotában sem végleges és kész, ezért nem zárható az értelmi megismerés eszközével tudásba, következésképpen nem birtokolható, vagyis maradandóan ismeretlen. Az „ismeretlenség” nem negativitás, nem a megismerő tevékenység eleve biztos kudarcának sztoikus-szenvtelen kifejezése, nem lemondás vagy belenyugvás, hanem felszólítás, amely arra készít fel, hogy a megismerés vég nélküli folyamatban zajlik. A „személy” ismeretlensége nem a megismerő tudatlanságát jelenti mint privációt, azaz olyan hiányt, amelynek nem kellene fennállnia, hanem „tudós tudatlanság”-ot, vagyis egy eredendő lényegi belátásra épülő kijelentésről van szó. Ahhoz, hogy ismeretlennek mondjuk a sze-

mélyt, nagyon sokat kell róla tudni. Ahhoz pedig, hogy a személy megismerhetetlenségét e kijelentés lényegi értelme szerint állítsuk, még többet: azt is tudni kell, hogy a megismerő folyamat végtelen. A kijelentés inkább intuitív és heurisztikus, előreutó, prognosztikus tudást közöl, nem pedig tartalmi megállapítást tesz. Jól érzékelhető ez Isten vonatkozásában. Gondoljuk csak meg: a bibliai istentapasztalat végeredménye nem a „megismert” Isten, hanem az Ismeretlen, aki lényegileg kifürkészhetetlen; az Istenre vonatkozó bibliai és teológiai kijelentések együttesen abban a pozitív kijelentésben foglalhatók össze, hogy Isten titok, misztérium – és minél többet tudunk róla, annál világosabban látjuk titok voltát. Az ismerhetetlenség állítása az emberi „személy”-lyel kapcsolatban azt mondja ki, hogy a megismerésre törekvő tudás voltaképpen egy szüntelen alakulásban levő tartományba nyúl – hiszen a hit tárgya mint szabad létező folyvást úton van önmaga felé, azaz esetében hiányzik a megismerés kész tárgya. Isten mint végtelen és abszolút „személy” esetében ezt másként kell megfogalmazni: ekkor ugyanis a megismerésre irányuló törekvés azért nem éri el tárgyát, mert a „végtelenbe” nyúl – a végtelen pedig nem ragadható meg, hanem csak valamely mozgás (esetünkben: az Isten irányába tartó megismerés) dimenziójaként tételezhető.

A „személy” megismerésére törekvő létkapcsolat maradandóan és lényegileg rá van utalva erre a létezőre, illetve – a megismerő számára esetleges, a megismerendő felől: szabad – megnyilvánulásaira. Míg a tudás esetében a megismerő alany szuverenitása dominál – amennyiben a tudás teljes értelmében a megismert létező átfogó elsajátítását, szuverén birtoklását jelenti, amelynek eredményeképpen a megismert létező feloldódik a róla nyert ismeretben, tudásban –, addig a hit esetében a megismerendő „tárgy”, a „személy” szuverenitása érintetlen marad, amennyiben mindig megőrzi belső lényegét, önmagát, nem oldódik fel semmiféle ismeretben, mert potenciálisan mindig több, mint ami ténylegesen ismert róla. Annyit lehet vele kapcsolatban megismerni, amennyit önmagáról a maga elhatározása alapján megmutat, megismerni enged. Belső tere van, amelyet elzárhat, illetve ahová visszahúzódhat. A róla/tőle/általa nyert információ soha nem ellenőrizhető, hiszen nincs rögzített és tudásban birtokolt alap, minta vagy norma, amihez mérten eltérések és azonosságok lennének megállapíthatóak, hanem csak a megismerő alany által a remény módusában tételezett és a megismerés folyamatában aszimptotikusan megközelített ómega, a megismerendő létező dinamikus, azaz lényegalkotó létezésének telosza mint „személy”.

A meghatározás néhány elemének magyarázata:

- „létszerű” – létet eredményez, gyarapít; nem csak a megismerő léte gyarapszik, mint a tudományos értelemben vett tudás esetén (ahol is a megismert tárgy léte nem lesz több azáltal, hogy megismerik), hanem a megismerendő személyé is, mert kommunikatív közösségbe kerül (akiben hisznek, az létében gazdagabbnak tapasztalja önmagát, mint akiben nem hisznek); (6)

- „közösség” – nem csupán egymás melletti előfordulás, vagy tagok numerikus sorozata, hanem szerves egész (ezáltal létgyarapító: a közösség mindig többlet lét az alkotó egyedek létehez képest);

- „létének tartalmi gazdagsága kimeríthetetlen” – nem egy előzetesen adott véges lényegét valósít meg, hanem létezése azonos lényegével; mivel a létezés mindig dinamika, ezért az emberi személy mindaddig „teremtí” [értsd: szabadon formálja, alkotja-alakítja] lényegét, ameddig létezik; az emberi személy soha sincs készen, a halál nem egy kész valóságra üti rá pecsétjét, hanem egy folyamatos, soha el nem végzett alakulást végez be (illetve egy másik dimenzióba emel át); (7)

- „szabadsága mértékének, illetve minőségének-mélységének megfelelően” – a szabadság a lényeg megvalósításában hatékony; egy létező annál szabadabb, minél inkább saját maga határozza meg önmaga lényegét; ez a „személy” esetén nem a létezés „előtti” történik, hanem magában a létezésben.

Szeretet

A hit imént jellemzett tárgyával szembeni létgyarapító „megismerő” viszony az alany részéről. A befogadás készsége, annak a térnek a másik (a megismerendő) rendelkezésére bocsátása, ahol az megjelenhet. Mivel a befogadandó egy szabad személy valósága, ezért a térnek alkalmas mértékben tágasnak kell lennie: teljesnek, mert csak ez képes a másik maradéktalan befogadására. A szóban forgó tér nem az értelem dimenziója – az ugyanis mindig rákényszeríti a maga törvényeit a megismerendőre, és egyébként is csak azt látja, ami

„értelmes”, „racionális”, tehát az értelem a priori törvényeinek fényében látható –, hanem a befogadandó létmódjához igazodik, s mivel a befogadandó entitás „személy”, ezért a térnek vele azonos természetűnek kell lennie, azaz „személyes”-nek: a „személy” valóságának befogadására csak egy másik „személy” képes. A befogadó tér tehát azonos a befogadó személy teljes dimenziójával. A „szeretet” ennek a dimenzióknak a felnyitása és nyitva tartása. Így hát a legkevésbé sem az alanyban kavargó „érzés” vagy érzelem – ezek csupán pszichikai kísérőjelenségei, amennyiben az embernek mint affektív lénynek minden aktivitása érzelmek által kísért és színezett –, hanem nyílt alanyi diszpozíció, ama készségnek a másik számára érzékelhető-észlelhető kinyilvánítása, hogy bármi információ érkezzék a másik önközléseként, eleve biztos lehessen abban, hogy befogadásra talál. – A teljes befogadás még nem feltétlen elfogadás. A „szeretet” mint elemi befogadás nem zárja ki a kritikát (a szeretet nem vak), hanem éppen a látásnak és a látványban feltáruuló látott kritikájának a feltétele, elvégre bírálni csak azt lehet, ami megmutatkozik, márpedig a szeretet teljes fogadókészsége nélkül a másik „személy” nem kockáztatja önmaga megmutatását, így alkalmasint visszatartja azt is, amit pedig javára szolgáló, üdvét jelentő kritikával illethetnének.

*Akit nem vesz körül a szeretet biztatása,
az nem lehet szabad,
mert nincs senki, aki, szeretvén őt,
szabadságának katalizátora lehetne,
illetve akihez szabadságban fogant
cselekvéseit címezhetné, valamint
azok legfőbb dinamikus eredményét –
önmagát – ajándékozhatná. Aki pedig
nem képes szeretetre, azért nem lehet
szabad, mert zárványként szüntelenül
önmagában van. Nem önmagánál,
hanem önmagában! Önmagánál csak
az a személy lehet, aki a szeretetben
egyszersmind a másíknál
és a másik számára van. A személy
szabadságának és szeretetének
viszonyában a legteltesebb mértékben
érvényesül a hegeli dialektika: a személy
csak akkor lehet teljesen önmagánál,
ha szüntelenül kilép magából,
mert csak a másik személyre irányulva
juthat el önmagához.*

A szeretet nem csupán a kritika föltétele, hanem a szabadság kibontakozásáé is. Lássuk előbb negatív megfogalmazásban!

Akit nem vesz körül a szeretet biztatása, az nem lehet szabad, mert nincs senki, aki, szeretvén őt, szabadságának katalizátora lehetne, illetve akihez szabadságban fogant cselekvéseit címezhetné, valamint azok legfőbb dinamikus eredményét – önmagát – ajándékozhatná. Aki pedig nem képes szeretetre, azért nem lehet szabad, mert zárványként szüntelenül önmagában van. Nem önmagánál, hanem önmagában! Önmagánál csak az a személy lehet, aki a szeretetben egyszersmind a másíknál és a másik számára van. A személy szabadságának és szeretetének viszonyában a legteltesebb mértékben érvényesül a hegeli dialektika: a személy csak akkor lehet teljesen önmagánál, ha szüntelenül kilép magából, mert csak a másik személyre irányulva juthat el önmagához. E különleges mo-

gás öngyarápító önzetlenségében tapasztalja meg és érvényesíti szabadságát és tesz szert egzisztenciára, amely, mint mondtuk, mindig viszonyulás. E dialektikus folyamat „mozgatója” tehát a szeretet, eredménye pedig a kölcsönös szabadság.

Hogy a szeretet „megismerő” viszonya alkotja azt az előzetes teret, amelyben lehetővé válik a szabadság megtapasztalása, az, immár pozitíve, a következőképpen igazolható: a szeretet „tárgya” nem a másik személlyel kapcsolatos adat, hanem maga a másik személy. Ezt fejezi ki az önkölzés fogalma. A személy nem adatokat, ismereteket, technikai értelemben vett információkat közöl önmagáról, hanem önmaga létét közli. Mármint, ha szabadságának konkrét megtapasztalása és gyakorlása nem más, mint legsajátabb erőinek felfedezése és kibontakoztatása, vagyis személyes önmagának megvalósítása, ez viszont csakis a másik személlyel való dialogikus viszony közegében lehetséges, amelyet a szeretet megismerő aktivitása alkot, akkor a szabadság csakis a szeretet biztatására lendül mozgásba, vagyis lép ki potencialitásából és lesz tényleges szabadság. Szeretet nélkül a szabadság élettelen – szabadság nélkül a szeretet terméketlen. Egymás nélkül egyik sem valóságos.

A szeretet legteljesebb értelme éppen az, hogy szabadságot ajándékozzon, hiszen a szeretet mint a szabad önmegvalósításra rendelt „személy” megismerésére irányuló szabad akció igazi célja a szabadságában sértetlen Másik, akit – hogy valóban önmaga lehessen – önmaga és rendeltetése szabad megvalósítására ösztökél, hogy legyen kinek szeretni...

Remény

Mivel a hit „tárgy”-a, a „személy”, soha nem ismerhető meg kimerítően – hiszen soha nem birtokolja önmagát „kész” „egész”-ként –, ezért a vele kapcsolatos tapasztalatok sem alkotnak soha egyetlen lezárt egészt. Így kimerítő tudás formájában sem rögzíthető soha a róla nyert információk sorozata. Mivel a vele kapcsolatos tapasztalat mindig csak hírt ad róla, de sohasem teljes önmagát, ezért a megismerés eredménye soha nem szervezhető egyetlen összefüggő, végső azonosságot megjelenítő rendszerre, hanem a „személy” mint folytonosan úton levő valóság létmódjához illeszkedően maga is folyamatosan változik. A „személy”-t érintő „tudás” folyton úton van. Ennélfogva a „személy”-re vonatkozó, tőle nyert egyes információkat egy sajátos köztes várakozó állapottal kell kitölteni, hogy összességük, lezáratlansága ellenére, operatív tudásként funkcionáljon. Ez a már nyert tapasztalatokra támaszkodó, azaz értelmes, de a jövő alakulásra nyitott, azaz szabad várakozó állapot a remény. Ezáltal válik az ismeretek halmaza opcionálisan tudássá. Olyan megismerő pozíció, amely konkrét tapasztalatokra támaszkodik, de nem azokban végződik, vagyis nem lezárt, hanem nyitott. Teljes értelmében a remény az a megismerő diszpozíció, amely akkor is teljes kapcsolatban képes maradni a másik szabad valóságával, ha nem ismeri a másik valóságát teljes mértékben. A remény igazi „tárgya” a másik teljes lényege, önmaga, személyes ki volta, amely csak ebben a megismerő-várakozó módusban válik adottsággá. Nyilvánvaló, hogy a remény „tárgy”-a csakis szabad „személy” lehet, hiszen csak ez az entitás igényli a remény megismerő-várakozó viszonyulását.

A „személy” megismerése a hit-szeretet-remény által

A hit, a szeretet és a remény nem olyan alanyi aktivitás, amely csupán az alanyon belül fejti ki hatását, létrehozva a befogadás és várakozás diszpozícióját, hanem kilép, kifelé hat, sőt, létyarapító hatással van tárgyára, a másik személyre. Mivel tárgyi terepe, amire irányul, a másik „személy” önrendelkezése, az pedig nem más, mint a szabad személy ama képessége, hogy a külvilág késztetéseire, kihívásaira reagálva, döntéssel állást foglalva önmagát alakítsa, ezért a személy irányában táplált hit, szeretet és remény maga is közegezőr alkotó eleme a személyt körülvevő és aktivitásra készítő környezetnek. Ilyenformán

felszólításként és biztatásként hat rá, olyan áramlásként, amelynek felhajtóereje önteremtő aktivitásra készíti.

A „személy” megismerése sohasem valamiféle önmagában létező „An sich” semleges megismerése. A természettudományos értelemben vett objektív megismerés a „személy” esetében nem azért lehetetlen, mert a megismerő mint megfigyelő jelenléte befolyásolja a megismerendőt (miként a kvantummechanikában), hanem azért, mert a szeretet, a hit és a remény dimenziója nélkül a „személy” eleve nem is mutatkozik meg, nem észlelhető, vagyis – fenomenológiailag szólna – a megismerés tárgya nem „jelentkezik be”. A hitben és szeretetben megmutakozó „személy” persze csakugyan nem azonos az „önmagában” létezővel, de nem azért, mert ezek a dimenziók a maguk fénytörésében mutatják (ha ugyanis így lenne, akkor a törési törvények ismeretében meg lehetne szerkeszteni mint önmagában vett ismerettárgyat), hanem azért, mert az „önmagában vett személy” – nincs, nem létezik, csupán a megismerés dologi modelljétől elszakadni képtelen gondolkodás fikciója. E fikció okozza egyebek között az „ateizmus”-nak nevezett léteszlelési-értelmezési zavar is, amely abból a félreértésből fakad, hogy az istenhít és -remény Isten fakticitásának hiányosságát van hivatva kitölteni a szubjektum kvázi teremtő aktivitásával. Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy erről szó sincs, mert a hit és a remény nélkül Isten nem észlelhető. – Ez a zavar nem holmi ártatlan vélekedés vagy egy nehezen észlelhető és a mindennapi életben amúgy sem előforduló valóságról alkotott közömbös nézet, hanem, mivel a „személy” újkori megtapasztalásának forrása éppen isten-tapasztalat, ezért az egyszerűnek és egyedülvalónak az észlelésében beállt zavar, az ilyen entitással szembeni érzékenység elapadása messzemenő következményekkel jár az emberi személy mint egyedi, egyedülvaló, önértékű és a tárgyi észlelésben nem megragadható valóságának tapasztalati sorsára vonatkozóan is. A szóban forgó következményekről elégséges és elrettentő példával szolgál szadunk megannyi kataklizmája. (8)

„Ha az ember nem reméli a nem remélhetőt, kitalálni nem fogja, mert nehezen kitalálható és hozzáférhető” – mondja Hérakleitosz (LVII.). Ez, a kortársak és az utókor által „homályos” jelzővel illetett eleai bölcsőz méltán illő mondás éppen homályossága révén ragyogtatja fel mindennél világosabban állításának igazságát: a remény igazi tárgya túl van a mérlegelő-latolgotó számításra támaszkodó várakozáson, mert ilyen értelemben „nem remélhető”, ámde nem áll ellentétben a remény „végső” tárgyával, mert nem lehetetlen, hanem „nehezen kitalálható”, és nem elérhetetlen, hanem „nehezen hozzáférhető”. A valódi remény tehát olyan valóságra irányul, amely kizárólag a remény elszánt és kitaró elővételezésében dereng föl – hogy azután önként és a maga valóságában mutatkozzék meg, vagy maradjon rejtekében.

Összefoglalva: a hit, a szeretet és a remény nem a megismerés világosságától megfosztott szubjektum homályos, vágy vezérelte és érzelmek hullámlásának kitett ingadozása, hanem egy sajátos, szabadságban létező személlyel szembeni megismerő-kommunikatív, tehát kölcsönös viszony. Mint minden megismerő viszonyt, ezt is a tárgya határozza meg. A tárgy ebben az esetben szabad személy. A hit, a szeretet és a remény abból a tárgyilagos belátásból táplálkozik, hogy a szabad személy csakis ezen a módon ismerhető meg, pontosabban csakis ezen a módon tartható fenn vele olyan létközösség, amely egyebek között megismerést is eredményez. A hit nem hiányos tudás, hanem a tárgy szabad természetéhez és létmódjához igazodó szabad ismeret: a folytonosan alakuló, dinamikus tárgyat folytonosan dinamikusan követő, igazodó viszonytartás, amelyben a megismerő alany célja a másik létét annak mivoltában megőrző megismerés. Ez annyiban megismerés, amennyiben a megismerendő tárgy folyamatos megtartása a megismerő látóterében. Mivel a tárgy állandóan mozog, ezért a megismerőnek is vele kell mozognia, mivel pedig a tárgy „mozgása” belső létének folytonos változását jelenti, ezért a megismerőnek egy létében szüntelenül alakuló, gyarapodó valósággal van dolga. Ebben az esetben a megismerés nem kumulatív – már csak ezért sem önthető soha zárt formába –, így „sikere” sem az informá-

ció gyarapodása az egyik vagy a másik oldalon, hanem a megismerő és megismerendő közötti viszony elmélyülése, gazdagodása, vagyis a létgyarapodás mindkét oldalon, illetve a kölcsönös viszony minősége.

A megismerő mindig bizonyos távolságban marad a megismerendővel. Ez azonban nem a megismerés fogyatékosága, nem hiány, hanem pozitívum, hiszen a megismerendő lényegi tulajdonsága okozza: szabadsága. Márpedig ha a megismerő „igaz” módon akarja megismerni a személyt – „úgy, amiként van” –, akkor a szabadságával együtt kell megismernie, s ezért a távolságot nem kényszernek és a tudás hiányának érzi, hanem éppen a megismerendő lényegi sajátosságának, amit nem leküzdeni, hanem megőrizni kell. Ez a megőrzés történik a szeretetben és a reményben, hiszen mindkettő számára konstitutív elem a másik szabadságának (f)elismerő megőrzése. Minden dinamikus-szabad létező ilyen módon ismerzik meg. Minél dinamikusabb a megismerendő létező, annál inkább a hit-szeretet-remény viszonyrendszerében válik lehetségessé a követése, megismerő megtartása az alany észlelési-létérzékelő mezőjében.

Hogy a hit, szeretet és remény nem hiányos móduszai az emberi megismerésnek, és nem az egzisztencia peremén jelennek meg mint megtúrt, ám a bizonyos tudásban és biztos birtoklásban megszüntetendő defektusok, hanem a szabadsággal rendelkező valóság létmódjához igazodó egzisztálás egymással összefüggő elemei, az nem tudományos igazolás eredménye, hanem kinek-kinek saját személyes tapasztalata, amely olyan mértékben adatik meg számára, amilyen mértékben belebocsátkozik valódi személyes kapcsolatokba és ilyenekben létezik, avagy – negatív tapasztalatként – ilyenek hiányától szenved. Ezen a területen csakis személyes bizonyítás lehetséges, ami nem tudományos értelemben vett igazolás, hanem: tanúságtétel. A tanúságtétel nem kognitív állítás, ezért címzettje nem az értelem, hanem a személy mint személy. Nem közöl, hanem megszólít; lényege pedig nem a semleges eszközökkel ellenőrizhető-mérhető adatsor logikai konzisztenciája, hanem valaminek a hitelessége. A tanúságtétel nem egy tényállást fogalmaz meg, amely a közlőtől független, és amire rá lehet mutatni, hanem egy dimenziót tár fel, amelyben a tanúságtétevő létezik (vagy amely felé tart), és amelybe (vagy amelyből) a másikat (meg)hívja. Így hát nem rámutat valamire, ami a személyek közötti semleges térben található, hanem felmutat valamit azáltal, hogy tanúskodik mellette. Tanúságának igazolása nem punktuális történés (valamely igazoló dokumentum fölmutatása, illetve valamely tényállás bemutatása), hanem tartós folyamat, amely nem feltétlenül töretlen és mindig felfelé ívelő, hanem hullámzó, visszaesésekkel tarkított. Ennek során nyer igazolást vagy részesül cáfolatban a tanúság hitelessége.

A hit, a szeretet és a remény együttesen egy sajátos megismerési programot alkot, ama valóságtartomány megismerésének programját, amely nem rögzíthető egzakt-tudományos értelemben vett egyenletekbe, algoritmusokba és semmiféle zárt tudást nem enged önmagáról. Hogy az ilyen valóságtartományt nem a vallások ma már sokak számára távolinak és idegennek tűnő világában kell keresni, az remélhetőleg az eddigiek nyomán immár világos. Ez a valóság nem más, mint az emberi személy. Aki kész megfontolni, mit jelent megismerni egy mechanikus szerkezetet, és ezzel szemben egy másik embert, az hamarosan belátja, hogy nem bonyolultságukban különböznek egymástól, s ezért nem a megismerés folyamata tart tovább az egyiknél, mint a másikinál, hanem eredendően különböző létszinten helyezkednek el. Míg az egyik, véges létező lévén, elvileg megismerhető egy véges folyamatban, addig a másik szabad létező, ami/aki éppen szabadsága folytán szüntelenül változtatja önmagát, ezért amíg létezik, nem ismerhető meg „egész”-en, hiszen még nem „egész”, amikor pedig már az alakulás folyamata lezárult, akkor az „egész” elillan az általunk befogható megismerési térből, s akkor számunkra már nincs mit/kit megismerni. Ami a rendelkezésünkre álló észlelési térben marad, az szó szerint maradvány: egyrészt a testi maradék, a holttest, másrészt az „eltávozott” életműve, ami azonban nem azonos magával az eltávozott „személy”-lyel (már csak azért sem, mert – ha például alkotó személyiség volt az illető –, önálló életet él a kultúrában).

A legfőbb „érv” azonban ez: ha a „személy”-t éppen létezésének lényegalkotó dinamitása tünteti ki, akkor „egész” volta nem lehet azonos valami lezárt végsővel, amelyben a dinamika leáll. A dinamika beteljesedése nem a mozdulatlanlanság. Következésképpen a dinamikus létező, a „személy” egész volta nem lehet a dinamika megszűnése, hiszen ez a személy lényegének tagadásával, azaz magának a személy valóságának a megszűnésével egyenértékű –, hanem csak abszolút kiteljesedése. – Ez a gondolatmenet alkotja a „halhatatlanság”-ra vonatkozó filozófiai érvelés háttérét, illetve a vallások „túlvilág”-hitének „praeambulum”-át. A keresztény eszkatológia például úgy gondolja el a dinamika mint „személy”-valóság abszolút kiteljesedését, mint az emberi személy bekapcsolódását a végtelen isteni dinamika áramába; teológiai kifejezéssel: a boldogító színelátás a szentháromságos Istennel való koegzisztencia, ahol is a trinitás éppen az abszolút dinamika örök fennállása.

Kultúránk alapvető platonizmusa magyarázza, hogy szinte alkatilag többre értékeliük a megvalósult lényeg nyugalmát, mint a dinamikát, és fogalmilag bajosan tudunk kezelni olyan valóságot, amelynek az a lényege, hogy nincs statikus lényeg-állapota. Ez az oka annak is, hogy a „személy” kapcsán mindig az ember „lényeg”-éről beszélünk, amelyen platonista beidegződésünk szerint valami meghatározható tartalmat értünk (pl. animal rationale). Az európai létszemléletben a dinamika ontológiai értéke bizonytalan, legtöbbször pusztán teleologikus értéket tulajdonítanak neki, vagyis az ontológiai teljességet jelentő stabil lényeg nyugalmi, önbirtokló állapotának eléréséhez szükséges mozgásként értelmezik, amely a lényeg teljességének az állapotában megszűnik. Egy ilyen ontológiai szemléletben a „semmi” és az abszolút tökéletes „lét” jelenti a létérzékelés optikájának fókuszát, míg a dinamika, az átmenet, a keletkezés és változás értelmezése igen nehéz feladat, már csak azért is, mert a változás tartamot, azaz időt implikál, ám a lényeg-metafizika kitüntetett „ideje” a mozdulatlanlanság „tartama”, azaz a nem-idő, az öröklét, ami változatlan. (9) Ettől az ontológiai beállítottságtól alapvetően tér el a bibliai istentapasztalat, amely Istent nem a statikus metafizika abszolútumának mutatja, amely mentes minden változástól, hanem a történelemben hatékony deitásnak. Éppen ezért jogos minden olyan eszmetörténeti feltevés, amely az európai szellem történelmi kibontakozásának és történelemalkotó dinamitásának háttérében a bibliai kinyilatkoztatást pillantja meg. A „személy” valóságára a keresztény istentapasztalat irányította rá a figyelmet, és ebben a tapasztalatban válik fontossá a „személy”, akinek egyszerűsége és dinamitása abszolút partnerének, Istennek egyszerűségét és dinamitását tükrözi. Nem meglepő tehát, hogy a „személy” halál utáni létezését is a keresztény teológia vallja és állítja a leghitelesebben.

Visszatérve az emberi személy és a merőben tárgyi léttel bíró szerkezet különbözőségére: ha nem csupán különböző – de amúgy azonos létszférában megjelenő – dolgokról, hanem lényegileg különbözőképpen és különböző létsíkon létező valóságokról van szó, akkor – ama platóni felismerés értelmében, mely szerint lét és megismerés izomorf, azaz egymáshoz igazodik (10) – létmegismerésük módja, eszközrendszere is eredendően különbözik. A szabadsággal rendelkező létező esetében a megismerés folyamata a szabadságból fakadó döntések eredményének a folyamatos észlelése, a másik személy önközlésének a befogadása. Az ilyen valóság megismerése – amely nem más, mint a vele való kommunikáció, azaz kölcsönös önközlés – nem lehetséges a megismerő kockázatra képes, elszánt, akaratlagos és kitartható aktivitása – a szeretet –, valamint a még nem ismert szabad (tehát nem szükségszerű) történések plauzibilis elővételezése – remény – nélkül. A szabad önrendelkezéssel kitüntetett valóság megismerésének eszményi végpontja nem a tudás módján való birtoklás – ami csakis a másik szabadságának a megszüntetése árán lenne lehetséges, amennyiben pedig a szabadság a másik létének lényegalkotó eleme, úgy ez a másik tényleges megsemmisítését eredményezné –, hanem a másik egzisztenciális terében való folyamatos tartózkodás.

A másik személy egzisztenciális tere nem azonos fizikai-testi dimenziójával, hiszen a személy valósága nem korlátozódik az anatómiai testére. A hit, a szeretet és a remény nem a másik fizikai valóságát észleli, hanem teljes egzisztenciáját, létezésének teljes tágassá-

gát. Így válik érthetővé, miért oly hangsúlyos a hit, a remény és a szeretet mint „teológiai erények” szerepe a kereszténységben. Isten létezése éppúgy nem empirikus kérdés, mint ahogy végső soron a másik személy létezése sem, bár az ember esetében a fizikalitás és a szellemiség együttesen alkotja az ember létvalóságát (vö. test–lélek egysége). A hit, szeretet és remény mint megismerő aktivitás voltaképpen „alany” és „tárgy”, azaz személy és személy koegzisztenciája. Lényege nem a megismerő oldalán felhalmozódó, a másikra mint vizsgálati tárgyra vonatkozó ismeret tudásként való birtoklása, illetve ennek erejében a másik „megragadása”, hanem az egzisztálás közös terének a fenntartása, ama belátás alapján, hogy kizárólag ebben a térben – és így, a hitetlenséggel szegélyezett hit, az elfáradással küszködő szeretet és a lemondás által szüntelenül megkisértett remény kitaró kockázatvállalásával – lehetséges „személy”-es megismerés.

Jegyzet

(1) TATÁR GYÖRGY: *Az öröklét gyűrűje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Gondolat Kiadó, Bp. 1989, 21. old.

(2) VÖ. BUBER, MARTIN: *Én és Te*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1991.

(3) Ennek semmi köze a szellemnek az újkor kezdetén végbemenő szubjektivitás-fordulathoz, mert alapja nem filozófiai fejlemény, hanem teológiai esemény: a megtestesülés.

(4) A „természet” filozófiai fogalma nem azonos a biológiai természettel, hanem valamely létező belső lényegalkotó törvényeinek együttese, illetve létezésének, lényegmegvalósulásának az elve. A „természet” mindig valami objektív ön-valóságot implikál. A biológiai-fizikai természet – a világ, a kozmosz – ennek csupán az ember számára legérzékletesebb megnyilvánulása, az embertől független objektív önléi roppant megtestesülése. – A gondolatmenet nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a hívő magában az anyagi-élő természetben istentapasztalatra tegyen szert, csupán azt állítja, hogy a vallási tapasztalat legfőbb forrása immár nem a „külső” világ, hanem a belső, a „lélek”, a személy.

(5) RAHNER, KARL–VORGRIMMER, HERBERT: *Teológiai Kisszótár*. SZIT, Bp. 1980, 634. old.

(6) Bizonyos, misztikusnak tetsző, de talán nagyon is valóságos értelemben még azt is mondhatjuk, hogy maga Isten is „megszenvedi” a vele szembeni hitetlenséget; elvégre a bibliai istentapasztalat olyannak mutatja, aki nem közömbös szereplője az üdvösségtörténelemnek; s bár a görög metafizika „isten” fogalma ezt tiltja, a prófétai istenkép szerint Isten és ember viszonyának Isten számára is van tétje, legalábbis az isteni szeretet sorsát illetően (ez ugyanis a jelek szerint az ember kezébe tétetett). – Mindez meg is fordítható: azt is mondhatjuk, hogy az ember is megszenved, ha „isten”-nek nevezett végtelen személy nélküli létezésre szánja, kényszeríti, vagy ilyen létezésben tapasztalja magát.

(7) Nyilvánvaló, hogy ez a leírás ismét módosul az abszolút szabadsággal létező abszolút személyre vonatkozóan; Isten személye ugyanis nem változik egy általa el nem ért telosz felé tartó mozgás értelmében, Isten nem teremti önmagát, hanem már mindig „kész” van. Mindazonáltal a változhatatlansága nem zárja ki belső dinamikáját (erre utal a trinitás dogmája).

(8) Arra az ellenvetésre, hogy miként lehet hinni olyasmiben, amit az ember nem tapasztal, a teológia válasza össze-tett. Először is – mivel a hit is tapasztalatból születik, és nyilvánvalóan nem lehet hinni olyasmiben, amit az ember semmiképpen nem tapasztal – kitágítja a „tapasztalat-tapasztalás” fogalmát, úgy, hogy olyan jelenségek is a tapasztalás körébe kerülnek, amelyek meghaladják az empirikus észlelés tartományát. Ezáltal a teológia még távolról sem lép túl a természetes emberi tapasztalat határán, hanem csupán kritikával illeti olyan leszűkítést, amelynek következtében például lehetetlenné válik az értelmességet észlelő intellektuális vagy a szépséget megpillantó esztétikai tapasztalat. Ezután rámutat azokra az ilyenformán tapasztalható belső (pl. lelkiismeretként észlelt erkölcsi parancsok) és külső „jelek”-re, amelyek Isten létére utalnak [vagyis nem szigorúan vett tárgyi bizonyítékok, amelyek kényszerítő erővel hatnak, hanem olyan jelek, amelyek az emberi szabadságot szólítják meg és döntésre készítetik] (teológia naturalis, metafizika). Végül az istenhit esetében kiemeli, hogy az kegyelem, azaz végső soron Isten maga adja meg azt a képességet, amely az ő „természetfölötti”, vagyis az emberi érzékelő képességet meghaladó valóságát hinni képes.

(9) Az „örök visszatérés” mítosza sajátos keveréke az öröklét változatlanságának és a létezés változásának: van változás, de mindig ugyanaz történik, tehát valójában nincs radikális változás: a kerék forog, de nem halad.

(10) Egyszerű példával: a körtet és az embertársamat nem csupán másnak, különbözőnek ismerem meg, hanem másképpen is; a fa mibenlétének megállapítására a természettudományok illetékesek; az embertárs ki-létére vonatkozóan azonban nem az embertudományok ismeretanyaga a mérvadó, mert a másik személy „nem kartoték adat”. Ebből következően más lét-síkon helyezkednek el; a megismerésnek pedig a létsíkhöz kell igazodnia, ellenkező esetben sikertelen lesz. Eddigi okfejtésünkben úgy tűnik, megismerhetőségük-megismerésük alapján Isten és az ember analóg létsíkon helyezkedik el – e belátás teológiai megerősítése az ember istenképiségének tétele, amely legegyszerűbb megfogalmazása szerint éppen abban áll, hogy mindkettő egyetlen, azaz „személy” (az ember tehát joggal gondolja el antropomorf módon Istent, hiszen ő maga, az ember – theomorf).